

ISSN 1133-0104

La crisis modernista y la encíclica *Pascendi* en la novela *Jean Barois* (de R. Martin du Gard)

Emmanuel CABELLO

Resumen. La novela *Jean Barois*, del premio Nobel Roger Martin du Gard, refleja en sus páginas algunas de las controversias más importantes de la crisis modernista: los dogmas como simples símbolos de los valores religiosos; el conflicto entre ciencia y fe; el positivismo histórico y los problemas que plantea a la existencia de una revelación objetiva; la experiencia y el sentimiento religiosos. Para su autor, discípulo del modernista Marcel Hébert, la raíz intelectual de esta crisis teológica coincide con la que Pío X señala en *Pascendi*: el agnosticismo filosófico e histórico, que encierra la fe en el dominio del sentimiento, de lo subjetivo y relativo.

Palabras clave: Modernismo, Pascendi, Martin du Gard, Marcel Hébert, Alfred Loisy.

Abstract. *Jean Barois*, a novel by Nobel prize winner Roger Martin du Gard, reflects some of the most important controversies of the modernist crisis: the consideration of dogmas as mere symbols of religious values; the conflict between science and faith; historical positivism and the refusal to admit objective Revelation; and the relationship between experience and religious sentiment. The author (a disciple of Marcel Hébert), agrees with Pius X's *Pascendi*, when he places the root of this theological crisis in a philosophical and historical agnosticism that considers faith as mere subjective, and relative realm of feeling.

Key words: Modernism, Pascendi, Martin du Gard, Marcel Hébert, Alfred Loisy.

Cuando en noviembre de 1913 Roger Martin du Gard¹ da a la luz su novela *Jean Barois*², la crisis aguda del modernismo teológico estaba en su fase final. S. Pío X, des-

1. Roger Martin du Gard (1881-1958). Fue alumno de Marcel Hébert en la escuela Fénelon de París y siguió ligado a su maestro a través de una dirección espiritual e intelectual que duró hasta el fallecimiento de Hébert en 1916. Hizo estudios de historia y se especializó en documentos de la antigüedad. Su obra literaria más importante es *Les Thibault*, que narra el drama de una familia en los primeros años del siglo xx. Recibió el premio Nobel de literatura en 1937.

2. *Jean Barois*, del nombre del protagonista de la novela, fue acogida favorablemente por el público y por la crítica y reeditada cinco veces entre noviembre de 1913 y junio de 1914. Aun tratándose

pués de publicar en 1907 el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*, había dado a conocer en 1910 el *Motu proprio Sanctorum Antistitum* con la fórmula del juramento anti-modernista. Jean Riviére, uno de los primeros historiadores del modernismo, juzga –haciéndose eco de la opinión de dos buenos conocedores del problema, como Houtin y Schnitzer– que este último documento pontificio marca la etapa final de la crisis: quienes no se someten, abandonan la Iglesia, si no lo habían hecho ya³. La redacción de *Jean Barois* había comenzado, precisamente, en ese mismo año de 1910. Estamos, por tanto, ante una obra cronológicamente contemporánea a los hechos más señalados de esta grave crisis teológica. Además, el autor de la novela ha vivido muy de cerca los sucesos principales de esa crisis, a causa de su amistad con Marcel Hébert⁴, a quien precisamente dedica su obra.

El objetivo de estas páginas es mostrar en qué medida las ideas teológicas centrales de la novela que nos ocupa han sido inspiradas por el debate modernista y lo expresan con acierto. Para indagar sobre su inspiración nos dirigiremos hacia la vida y la obra de Marcel Hébert, y para establecer su conformidad con la realidad histórica la confrontaremos además con otros protagonistas importantes de esta crisis teológica, de manera particular con Alfred Loisy, ya que en el ambiente cultural francés, el propio de nuestra novela, puede ser considerado como el modernista por excelencia. Finalmente, llamaremos en causa también a la encíclica *Pascendi*.

claramente de una novela, el autor ha distribuido el texto en escenas y diálogos, como en una obra de teatro. Además, con el fin de transmitir más fácilmente las numerosas ideas que la pueblan, ha recurrido a hacer hablar a menudo a sus personajes a través de cartas, conferencias, diarios, etc., de modo que esas ideas puedan exponerse de forma más orgánica, sin que por ello su lectura deje de ser agradable. Nosotros citaremos por la edición de 2003 de Gallimard en la colección Folio.

3. Cfr. Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Letouzey et Ané, Paris, p. 538.

4. Marcel Hébert (1851-1916), ordenado sacerdote en 1876, fue primero profesor de la escuela Fénelon de París desde 1879 y luego director de la misma escuela a partir de 1895 hasta su destitución en 1901, cuando se descubrió que era el autor de *Souvenirs d'Assise*, un folleto sin firma que corría por París, y en el que las ideas heterodoxas de Hébert estaban puestas en la boca de un anciano franciscano. Su conflicto con la Iglesia se fue agravando en los años sucesivos y fue suspendido *a divinis* en 1902. Abandona la Iglesia y se instala en Bruselas en 1903. Allí entra en contacto con el movimiento socialista y sobrevive dando clases y colaborando en diferentes publicaciones. En 1907 regresa a París donde fallecerá en 1916. Fue un educador muy apreciado por sus alumnos y un escritor prolífico pero no muy original. Su amigo A. Houtin publicó una muy favorable biografía suya (*Un prêtre symboliste. Marcel Hébert*, F. Rieder, Paris 1925), donde en apéndice recoge un elenco detallado de sus obras. Maurice Blondel juzga severamente varias de las publicaciones de Hébert que califica de débiles, malas, pretenciosas y anticatólicas (cfr. René MARLE, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédite d'une controverse*, Aubier, Paris 1960, p. 327). Sobre Hébert se pueden consultar también: Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, cit. en nota 3, pp. 140-153. Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 318-326. Pierre COLIN, *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Desclée de Brouwer, Paris 1997, pp. 285-287. Colin dedica también unas breves páginas (283-285) a la novela que nos ocupa.

1. *El compromiso simbolista de Jean Barois*

Jean Barois es un joven provinciano, educado en el catolicismo tradicional de su época⁵, que va a París para hacer estudios de medicina y biología. Ciertas lecturas de divulgación sobre exégesis e historia de los dogmas aumentan sus dudas de fe, ya incoadas ante el problema de la existencia del mal, que la apologética de su tiempo –descrita como arrogante, intelectualista y vacía– no había logrado acallar (cfr. pp. 48-49 y 144). Barois se encuentra entonces ante un grave dilema: por un lado, siente la necesidad de la religión, porque con su sensibilidad religiosa ha gustado Dios y no querría dejarlo. Pero, por otra parte, numerosas narraciones de la Sagrada Escritura y los dogmas de la Iglesia le resultan completamente increíbles.

En esta situación espiritual, conoce al sacerdote suizo Hermann Schertz, estudiante de química, y le abre su alma. H. Schertz le explica entonces que él ha pasado también por la misma situación, y que ha podido superar ese angustioso conflicto y llegar a la paz sin abandonar la Iglesia. Ha encontrado la solución haciendo una distinción capital entre el sentimiento religioso puro que nace de las relaciones del alma con Dios, y el elemento dogmático que se constituye a lo largo de la historia y ha quedado cristalizado en la religión romana, inadaptada a la inteligencia actual. En lugar de aferrarse ciegamente a la letra de esta religión, condenada por la razón, hay que aceptar con serenidad que la historia y la exégesis nos impiden dar un sentido literal a muchos hechos relatados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; y que la filosofía y la ciencia no nos permiten prestar adhesión a los dogmas; que en esos relatos bíblicos y en los enunciados dogmáticos no hay que buscar si son verdaderos o reales, porque en definitiva no son más que símbolos, expresiones históricas mudables de los valores morales o religiosos que están en el fondo y que son lo que hay que retener (pp. 54-63). Esta explicación satisface a Barois, que encuentra así «una fe comprehensiva y tranquila, robusta en su fondo y conciliante en la forma» (p. 64)⁶.

5. En su estudio sobre esta novela, Charles Moeller hace una descripción poco halagüeña de la educación católica de la época, basada en una piedad sentimental y una espiritualidad poco profunda, ayuna de doctrina y que desembocaba en una mentalidad y en una sociología de «ghetto», enfrentada al otro «ghetto» que formaban los seguidores de la «religión» humanitarista y cientifista de la misma época. Al ignorar la evolución profunda de la sociedad, los católicos franceses se encontraron –con notables pero escasas excepciones– defendiendo causas perdidas, como el retorno a la monarquía o la culpabilidad de Dreyfus (cfr. *Littérature du xx siècle et christianisme*, vol II, Casterman, Tournai, pp. 228-235).

6. La evolución de las ideas del protagonista de nuestra novela tiene, hasta este momento, un gran paralelismo con la de Marcel Hébert. Desde 1882, la existencia del mal en el mundo había hecho entrar en crisis la fe de Hébert en un Dios creador que fuera a la vez bueno y todopoderoso. Las explicaciones tradicionales de la Iglesia sobre el pecado original, como causa de todo desorden, y sobre la vida futura en la que se restablecería la armonía quebrantada, le parecían insuficientes. Y, aunque el evolucionismo y el kantismo, con su crítica a las pruebas de la existencia de Dios, también habían hecho mella en sus ideas religiosas, seguía considerando que su pensamiento era compatible con la doctrina de la Iglesia. Por otra parte, Hébert creía en la revelación histórica y concretamente en la resurrección de Jesucristo, que a sus ojos garantizaba la credibilidad del cristianismo.

Este compromiso simbolista, o simbolismo dogmático, desempeña un papel importante en la crisis modernista. Alfred Loisy lo adoptó en una etapa de su vida; y según Albert Houtin y Felix Sartiaux, su simbolismo se debe a la influencia de Hébert, lo que el propio Loisy negó siempre⁷. Sea de ello lo que fuere, ya antes de su excomunión, acaecida en 1908, Loisy había manifestado con la «ambigua claridad» habitual en sus escritos de esa época, su fe simbolista. En *L'Evangile et l'Eglise*, cuya publicación abrió la fase aguda de la crisis modernista, en el capítulo IV (que a partir de la 2ª edición será el V), pueden encontrarse evidentes trazas de ese simbolismo⁸. Este mismo simbolismo lo utiliza también para explicar pasajes evangélicos que narran milagros o contienen otros hechos sobrenaturales⁹.

Después de su excomunión, Loisy manifiesta el fondo de su pensamiento con más claridad (aunque no hay que excluir que haya habido también una real evolución en sus ideas). Así por ejemplo, en 1913 escribe, refiriéndose a sus trabajos anteriores, que:

«Aunque veía la caducidad de las viejas creencias, me hacía la ilusión de pensar que se podría continuar sirviéndose de los antiguos formularios, interpretándolos más o menos como símbolos»¹⁰.

Por otro lado, es necesario hacer algunas reservas al simbolismo de Loisy. Si hemos de creer en el relato de A. Houtin y F. Sartiaux sobre la vida de Loisy –relato basado en documentos escritos y explicaciones orales complementarias que, cuando sintiéndose enfermo y creyendo que iba a morir, el mismo Loisy dio a Houtin en 1907, para que escribiera su biografía– el exégeta francés había perdido completamente la fe en Dios y en toda creencia espi-

En esta situación espiritual e intelectual, Hébert encontró a Louis Duchesne, que ya era una autoridad reconocida en el estudio de la antigüedad cristiana y profesor en el Instituto Católico de París. Hébert afirmó en varias ocasiones que fue Mons. Duchesne quien, al mostrarle las contradicciones entre los diferentes relatos evangélicos de las apariciones de Jesús resucitado, destruyó su fe. Duchesne lo negará (cfr. Albert HOUTIN, *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert*, cit. en nota 3, pp. 88-90 y 128. Emile POULAT se hace eco, breve y prudentemente, de estas opiniones en *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit. en nota 3, p. 317). En todo caso, ya en 1894 hay en la obra de Hébert testimonios escritos de ese compromiso simbolista. También a él, como a Barois, este compromiso le permitió decirse y sentirse católico, sin aceptar los dogmas, hasta que en 1903 abandone la Iglesia.

7. Cfr. Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit. en nota 3, pp. 316-317.

8. Un solo ejemplo tomado de esas páginas nos parece suficiente para mostrar el alcance meramente simbólico que Loisy daba a las fórmulas dogmáticas. Hablando de la evolución del dogma cristológico escribe que para los judeo-cristianos primitivos, Jesús es el Mesías esperado. Pero la idea de Mesías no dice nada al mundo griego. Por eso, cuando el cristianismo se desarrolla en el medio helenizado, hay que cambiarla. Y explica: «la divinité du Christ, l'Incarnation du Verbe, fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie» (*L'Evangile et l'Eglise*, Librairie E. Nourry, Paris 1929, p. 182).

9. Cfr. *Les évangiles synoptiques, I*, Chez l'auteur, Ceffonds, 1907. Por ejemplo, pp. 331-334 (sobre José y el nacimiento de Jesús), pp. 654-657 (sobre el resucitado de Naím), pp. 929-938 (sobre la multiplicación de los panes).

10. «Tout en voyant la caducité des vieilles croyances, je me faisait l'illusion de penser que l'on pourrait continuer à se servir des antiques formulaires en les interprétant plus ou moins en symboles» (*Choses passées*, Librairie E. Nourry, Paris, 1913, p. 191).

ritual una veintena de años antes¹¹. Una ausencia completa de fe es incompatible con un sincero compromiso simbolista.

2. El conflicto entre ciencia y fe

Volvamos al argumento de la novela. Del compromiso simbolista se desliza muy pronto Barois hacia posiciones más radicales. Por un lado es consciente de que la Iglesia no admite una interpretación de los dogmas diferente de la que ella misma hace. El Concilio Vaticano I lo ha enseñado claramente, y Barois lo hace saber así a Schertz en una carta donde cita por extenso el texto pertinente de la constitución *Dei Filius*¹². De otra parte, Barois, que sigue profundizando en sus estudios biológicos, considera que el método científico muestra la falta de solidez intelectual de la religión; al mismo tiempo que el desarrollo de la ciencia hace ver que la existencia de Dios es una hipótesis innecesaria e indemostrable. Llega así nuestro protagonista al positivismo ateo.

Tiene ahora lugar en la novela un episodio emblemático y ampliamente inspirado en la vida de Hébert. El director del colegio Venceslas, donde Barois da clase, es un sacerdote «tradicional». Cuando llega a su conocimiento que Barois enseña en su curso de biología el transformismo de Lamarck y la eternidad del mundo, le pone en la disyuntiva de retractarse o de dimitir. Barois decide dimitir. Se comporta el director como persona de mente estrecha, incapaz de abrirse a la ciencia y también incapaz de dialogar: se impone, abusando de su poder, y con una cierta dosis de cobardía, pues no se atreve a afrontar directamente a Barois (cfr. pp. 121-135). ¿Hemos de ver aquí una simple anécdota, o más bien ha querido Martin du Gard presentar en ese personaje su visión de la autoridad eclesiástica?

Se separan ahora el camino del protagonista de la novela y el itinerario que en la vida real siguió Marcel Hébert. Este último abandonará también el simbolismo y –como Barois– el colegio católico donde era director, pero no caerá en un positivismo ateo, sino que producirá en los años siguientes un pensamiento complejo, una especie de monismo panteísta (Hébert no aceptaría este último calificativo), evolucionista y místico, abierto a lo espiritual e incluso a la vida eterna. El único punto en común que les quedará es el evolucionismo¹³.

11. Cfr. Albert HOUTIN-Félix SARTIAUX, *Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre. Manuscrit annoté et publié par E. Poulat*. CNRS, Paris 1960, pp. 137-138 y 157-159. Ver también Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit. en nota 3, pp. 341-363.

12. Martin du Gard ha tomado esa cita de la obra de Hébert *L'évolution de la foi catholique*, como puede comprobarse viendo que las dos traducciones francesas del texto latino del Concilio son idénticas (cfr. Charles MOELLER, *Littérature du XX siècle et christianisme, II*, cit. en nota 5, pp. 240-241). Esta observación tiene interés por ser una muestra concreta más de la estrecha relación entre la novela *Jean Barois* y la vida y la obra de Marcel Hébert.

13. Cfr. Albert HOUTIN, *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert*, cit. en nota 3, pp. 215-226. Es interesante notar que, en una carta de 1913, Hébert reprocha a Martin du Gard su incoherencia, ya que pretende que la moralidad humana surja por evolución de una energía mecánica y ciega. Para Hébert, esta energía ha de ser espiritual, si se quiere que de su evolución puedan originarse las realidades de carácter espiritual –como la moralidad– cuya existencia constatamos (unos párrafos de esa carta están citados en las pp. 217-218).

Barois continúa profundizando en sus estudios científicos, concretamente en la biología de Lamarck y Darwin. Llega así a la convicción de que la ley de la evolución es universal: no sólo se aplica al mundo vegetal y animal, sino también al espíritu humano y a la religión. Pero, constata Barois, la religión católica no puede aceptar este hecho, ya que se considera fruto de la revelación divina y, por consiguiente, perfecta e inmutable desde su origen.

Para el protagonista de nuestra novela, la religión no tiene origen en una revelación. Su nacimiento hay que buscarlo en las explicaciones rudimentarias del hombre primitivo, ante los fenómenos naturales que superan su capacidad de comprensión. Esta necesidad innata de comprender es también el origen de la ciencia. En realidad, la religión no es otra cosa que una falsa ciencia, una explicación errónea de la realidad, que ha cristalizado en unos dogmas que no pueden evolucionar. De este modo no sólo se ha secado y llegado a ser algo inútil, también se ha convertido en un obstáculo para la ciencia y por tanto en un elemento perjudicial, que hay que superar (cfr. pp. 331-342).

¿Qué relación tienen estas ideas de la novela con la realidad histórica de la crisis modernista? Ciertamente, el conflicto, real o imaginario, entre ciencia y fe forma parte integrante de esta crisis, más aún, es una de sus causas¹⁴. Particularmente importante es la afirmación de la universalidad de la ley de la evolución, y el problema grave (insoluble, para Barois) que plantea a la religión cristiana. Martin du Gard no desarrolla más este tema en su novela. Lo hará, en la realidad histórica, Alfred Loisy, y nos parece oportuno dedicarle unos párrafos¹⁵.

3. La evolución del dogma y de la religión

La evolución de los dogmas, de toda creencia religiosa, y de la religión en general, es una cuestión que está muy presente en la controversia modernista. Y es lógico, ya que

14. Así lo afirman los historiadores del modernismo. Cfr., por ejemplo, Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, cit. en nota 4, pp. 18-19; Emile POULAT, *Modernistica. Horizons, physionomies, débats*. Nouvelles Editions Latines, Paris, 1982, pp. 28-29; Maurilio GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Milano, pp. 14-18.

15. Es patente la relación entre el compromiso simbolista, el problema de la evolución de los dogmas y la cuestión del desarrollo del cristianismo. Este último asunto –del que trataremos enseguida– constituye, obviamente, el marco general en el que hay que encuadrar los otros dos. Por su parte, el simbolismo dogmático –del que ya hemos hablado– no es más que una versión parcial (y heterodoxa) del problema de la evolución dogmática. Este último problema, candente durante la crisis modernista y más tarde, incluye el estudio del tránsito del kerygma al dogma, la evolución de las fórmulas dogmáticas, y la relación entre el contenido de la fe y su formulación. Se entrecruzan, por tanto, cuestiones ligadas al desarrollo de los estudios históricos y exegéticos con problemas filosóficos y teológicos de hondo calado, como el de la hermenéutica o el del relativismo del conocimiento en materia teológica. Ya que la novela que nos ocupa no aborda estos aspectos, nos limitamos simplemente a evocarlos aquí, sin otros comentarios.

otra de las causas importantes del desencadenamiento de esta crisis teológica es el desarrollo de los estudios históricos y su aplicación a la vida de la Iglesia¹⁶. En la novela, como acabamos de ver, Barois toma de las ciencias biológicas su idea de un evolucionismo universal (que afecta, por tanto, a la religión). En la historia real de la crisis modernista, Alfred Loisy se inspira en la obra de John H. Newman *Essay on the Development of Christian Doctrine*¹⁷ (aunque el cardenal inglés estaría ciertamente lejos de suscribir el empleo que el exégeta francés hace de sus ideas), y más directamente aún es deudor del método y de la obra de quien fue su maestro, Louis Duchesne¹⁸. La ocasión para presentar su visión de conjunto sobre la evolución histórica de la Iglesia se le ofrece a Loisy al refutar la célebre tesis de Adolf von Harnack sobre la esencia del cristianismo, en la obra del mismo nombre. Realizará Loisy esta crítica en su libro *L'Évangile et l'Eglise*.

Causa principal del problema que plantean a la fe las ideas de Loisy en esa obra es que, como punto de partida de la evolución del catolicismo, Loisy pone una base extremadamente estrecha: lo que él considera el núcleo histórico de los evangelios. Para llegar a ese núcleo, elimina el evangelio de S. Juan, que en su opinión no contiene historia, y distingue en los sinópticos lo que es histórico de lo que es testimonio de la fe. Loisy limita lo histórico a la percepción de Jesús que han tenido los testigos de su vida, excluyendo todo lo que, a juicio del exégeta, han añadido después, cuando han creído en su resurrección y a la luz de ella han modificado la historia, introducido sentidos nuevos en algunos hechos, etc. Para no detenernos más en este tema, baste decir que todos los hechos sobrenaturales (milagros realizados por Jesús, su propia resurrección), la fundación de la Iglesia por Jesucristo y la conciencia de Jesús de su divinidad, no son considerados históricos, sino fruto de la fe¹⁹.

Otra causa igualmente importante del problema planteado a la fe por la explicación que da Loisy de la evolución del catolicismo, es que, según él, las transformaciones de la Iglesia (de su fe, de su estructura, de su culto) se van realizando en el tiempo, a merced de las circunstancias históricas: otras circunstancias hubieran dado como resultado otra fe, otra Iglesia²⁰.

16. Cfr. Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, cit. en nota 3, pp. 40-42; Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, cit. en nota 4, pp. 133-151, 384-390.

17. Cfr. Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit. en nota 3, pp. 74-76.

18. Cfr. *ibid.*, pp. 19-20. Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, p. 14.

19. Cfr. *L'Évangile et l'Eglise*, cit. en nota 8, pp. 1-32 (sobre el valor de las fuentes evangélicas, en general); 115-118 (sobre la resurrección de Jesús); 22-23 (sobre la historicidad de los milagros de Jesús). Cfr. también *Autour d'un petit livre*, A. Picard et fils, Paris, 1903, pp. 130-131 (sobre la historicidad de los evangelios) y p. 169 (sobre la resurrección de Jesús). Maurice Blondel, alarmado por las conclusiones a las que llega Loisy, se preguntará por la validez del método histórico empleado. De esta controversia diremos unas palabras más adelante.

20. Esta es la impresión que se desprende claramente de la lectura del capítulo IV, sobre la Iglesia, de *L'Évangile et l'Eglise* (cit. en nota 8, pp. 125-168).

4. Razón y sentimiento en la fe

Martin du Gard continúa su novela narrando la época de madurez humana y de mayor prestigio intelectual de Jean Barois. Es entonces cuando sobreviene a nuestro protagonista un accidente que pudo costarle la vida. Aterrado, su primera reacción instintiva es acudir a la Virgen. Sale con vida de ese trance y, cuando días más tarde rememora lo sucedido, siente vergüenza e indignación de su miedo y de su reacción religiosa. Por si se presentara otra ocasión en la que su equilibrio psicológico corriera peligro de verse perturbado por el temor, con el fin de que quede claro cuál es su verdadero pensamiento, redacta un testamento en el que hace profesión de su fe materialista, positivista, determinista y atea (cfr. pp. 348-350). Jean Barois ha llegado a la situación intelectual más alejada y opuesta a la fe católica²¹.

Los años pasan. Jean Barois se embarca en las batallas intelectuales y políticas de la Francia de la época, concretamente en el «affaire Dreyfus». Con el transcurso del tiempo, ciertos desengaños y unos sucesos familiares suavizan las aristas de su pensamiento. Abandona el militantisismo antirreligioso y, aunque sigue oponiéndose a toda religión dogmática, vuelve a aceptar la existencia de un sentimiento religioso innato en el hombre (cfr. pp. 415-417). Se facilita así su regreso a la Iglesia, llevado a cabo en los últimos días de su vida, cuando sus fuerzas físicas e intelectuales declinan ¿Qué conduce a Barois de nuevo hacia esa Iglesia que antes ha abandonado y combatido? Ante todo, el miedo a la muerte, la necesidad de un consuelo en ese trance dramático. También es sensible a la belleza de la vida cristiana: «esta belleza –afirma– sería por sí sola suficiente para justificar la fe» (p. 471).

El sacerdote Levys, de ideas modernistas, que le acompaña durante esta última etapa de su vida, le argumenta sobre la inmortalidad del alma, sin producir efectos positivos en sus ideas. Sin embargo, poco más tarde, la visión del cadáver de un amigo es capaz de traerle la percepción de la existencia del alma inmortal; y, finalmente, una experiencia de Dios, confusa, pero que le da la paz, le empuja a la conversión, a la confesión que le preparará a la muerte (cfr. pp. 477-79)²².

El juicio de un amigo de Barois sobre esta conversión es duro y sin duda manifiesta el pensamiento verdadero del autor de la novela: Jean Barois abandonó la fe de su infancia por considerarla incompatible con la ciencia. Siguió ligado a la Iglesia sólo por la tradición moral que ella nos ha transmitido. Cuando llega la vejez y entrevé la muerte, se agarra desesperadamente a la existencia de un más allá en el que la razón no puede impedir al corazón de creer, ya que la promesa de una vida eterna escapa a todo control racional. El acto postrero de Jean Barois carece, por tanto, de toda racionalidad.

21. De nuevo encontramos aquí otro punto de contacto con la biografía de Marcel Hébert. Leyendo Hébert la novela *Jean Barois*, recién publicada, quedó muy impresionado por el episodio que acabamos de relatar y por las circunstancias que rodean la muerte del protagonista, y decidió reaccionar redactando también un testamento que recogiera las ideas bien firmes que tenía en esos momentos de lucidez mental (cfr. Albert HOUTIN, *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert*, cit. en nota 3, pp. 203-204).

22. Este es otro punto en el que el personaje de la novela y el hombre de carne y hueso que lo ha inspirado, se distancian de nuevo: Marcel Hébert no morirá en el seno de la Iglesia.

Sobre este punto, es igualmente representativa la actitud de otro personaje de la novela: Marie, la hija de Barois, religiosa contemplativa. Antes de entrar en el claustro ha leído todas las publicaciones antirreligiosas de su padre, pero ninguno de los argumentos allí contenidos ha producido el menor efecto en sus creencias religiosas. La razón –así lo explica ella misma– es que antes había ya experimentado la presencia de Dios penetrando en su alma y llenándola de amor y de felicidad. Ante esa experiencia, todos los razonamientos de su padre se estrellan (cfr. p. 392). No hay que pensar que esa experiencia de lo divino en el alma de Marie es un fenómeno místico extraordinario. Es, simplemente, resultado de la inclinación innata a la fe que está en el origen de la religión.

Martin du Gard ha querido presentar en la hija de Barois un ejemplo típico de catolicismo tradicional no ilustrado. Pero lo que llama la atención es que, en realidad, Marie Barois encarna a la perfección el personaje del «modernista creyente» descrito en la encíclica *Pascendi*. En efecto, la encíclica dibuja este tipo de modernista como una persona que cree en la existencia real de Dios; y en la que su fe reposa sobre una experiencia individual, alcanzada gracias a una intuición del corazón, sin intermediarios²³.

Estos dos relatos de la novela –la conversión de Barois y la descripción de la fe de su hija– nos ponen frente a otro tema importante de la crisis modernista, anudado en torno a la experiencia y su papel en la religión. Podemos resumirlo diciendo que es opinión muy difundida, entre los intelectuales de la época, que la filosofía moderna (posterior a Kant) se encuentra en una situación epistemológica nueva, que no permite hablar de la existencia de otro modo de saber que el que proviene del conocimiento de los fenómenos, al cual se accede a través de la experiencia. Además, a la ciencia histórica de raíz positivista, que ha adquirido un fuerte desarrollo en los últimos decenios, no se la considera capacitada para reconocer la presencia de Dios en la historia. Loisy expresará esta convicción de una forma gráfica diciendo que, aunque Dios está en todas partes, el astrónomo no puede verlo con el telescopio, ni el geólogo lo encontrará nunca en sus excavaciones; de la misma manera, tampoco Dios es objeto de la historia²⁴. Puesto que el método histórico excluye ya a Dios,

23. Cfr. S. PIE X, *Ecrits Doctrinaux*, Téqui, Paris, pp. 164-174 (en este trabajo citaremos la encíclica *Pascendi* por esta edición de Téqui).

24. Cfr. Alfred LOISY, *Autour d'un petit livre*, cit. en nota 16, p. 10. Ya hemos aludido anteriormente a la existencia de una controversia entre Blondel y Loisy a propósito del método histórico. El filósofo criticará certeramente el positivismo acrítico del exégeta, y en *Histoire et dogme* dejará claro, entre otras cosas, que la historia-ciencia no puede dar cuenta de toda la historia-realidad, concretamente no puede darnos la verdad entera sobre Cristo; y que la pretensión positivista de querer captar los hechos puros es una quimera: en la ciencia histórica siempre hay una interpretación, una filosofía subyacente (cfr. *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, Imprimerie-Librairie de Montligeon, 1904, pp. 12-47). Otro autor implicado en esta crisis del modernismo, y que no debe ser olvidado al tratar del método histórico, es el dominico M.-J. Lagrange. En noviembre de 1902, coincidiendo cronológicamente con la publicación de *L'Évangile et l'Eglise*, pronunció en el Instituto Católico de Toulouse unas conferencias, más tarde recogidas en un volumen bajo el título *La méthode historique. La critique biblique et l'Église* (nosotros hemos consultado la edición de Cerf, Paris, 1966), en las que desde el principio, y con clara referencia a Loisy, achaca a la influencia del kantismo los errores que inficionan los estudios históricos y exegéticos

no es posible encontrar acciones divinas de las que la historia humana tenga constancia. No hay, pues, una revelación externa histórica; y si –como acabamos de decir– la filosofía no puede elevarse sobre el mundo de los fenómenos, la única posibilidad que nos queda para acceder a Dios es la de experimentarlo en nuestro interior.

Se presentan así engarzadas –en la novela y en la realidad histórica del debate modernista– las nociones de immanencia de Dios en el alma²⁵, la experiencia religiosa por ella originada y el sentimiento religioso producido por esa experiencia²⁶. La otra cara de la moneda es la negación de la existencia de una revelación universal objetiva, que es remplazada por la experiencia religiosa interior, es decir por una «revelación» individual y subjetiva. Las consecuencias de este cambio en la noción de revelación son inmensas: ya no se puede hablar de una verdad religiosa objetiva, ni de una autoridad magisterial, ni en rigor de una Iglesia. Desaparecen también los motivos externos de credibilidad, privando así a la apolo-gética (y aquí señalamos otro hilo del nudo que forman las ideas debatidas en la crisis modernista) de lo que ella ha tradicionalmente considerado como sus argumentos más sólidos. Estas ideas expresadas de manera extrema se encuentran en el teólogo protestante Auguste Sabatier, muy ligado a la crisis modernista, y de ellas participan, con más o menos moderación, el oratoriano Lucien Laberthonnière y, de nuevo, Alfred Loisy²⁷.

Es en este contexto intelectual, dominado por el pensamiento kantiano y por el positivismo, en el que hay que situar, para bien comprenderla, la intervención de Maurice Blon-

(cfr. p. 28) y, en oposición a Loisy, manifiesta su reconocimiento de la autoridad de la Iglesia sobre esos mismos estudios, «parce que la règle même de la critique, c'est de tenir compte du milieu, et que l'Eglise est précisément le milieu où a paru l'Écriture» (p. 35). Esta cuestión del fundamento filosófico del método histórico-crítico sigue de actualidad. En un trabajo de 1989, el cardenal Ratzinger subraya que los presupuestos teóricos de gran parte de la exégesis moderna dependen aún del giro filosófico kantiano y hace una llamada a someterlos a una profunda revisión (cfr. *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, en Joseph RATZINGER et al.: *Schriftauslegung im Widerstreit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989, pp. 15-44; trad. cast.: *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, pp. 19-54).

25. El cristianismo ha siempre sostenido la immanencia de Dios en sus criaturas, ya expresada con tanta fuerza por un S. Agustín. Pero una cosa es que Dios esté en nosotros y otra distinta que nosotros podamos tener experiencia directa de esa realidad. De hecho, S. Tomás niega que podamos conocer de manera evidente e inmediata a Dios (cfr. *S. Th. I pars*, q. 2, art. 1).

26. Sobre la experiencia religiosa en la crisis modernista pueden consultarse: D. DUBARLE, *Modernisme et expérience religieuse*, en D. DUBARLE (ed.), *Le modernisme*, Beauchesne, Paris, 1980, pp. 187-270. Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, cit. en nota 3, pp. 313-377.

27. Loisy, bajo el pseudónimo Firmin, había criticado aspectos importantes de la noción de revelación individual y psicológica de Sabatier (cfr. *L'idée de révélation*, en *Revue du Clergé Français*, 1 janvier 1900, pp. 250-271, citado por Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit. en nota 3, pp. 81-83). Pocos años más tarde, sin embargo, manifestará no estar tan lejos de las ideas del teólogo protestante, ya que reducirá la revelación a «la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu» (*Autour d'un petit livre*, cit. en nota 16, p. 195. En las pp. 196-199 añadirá otros matices importantes que rodean de ambigüedad esa afirmación primera, pero que no la niegan).

del en la disputa en torno a la apologética, con su obra *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*. El filósofo de *La Acción* dirá que, aun admitiendo toda la crítica kantiana y positivista, queda en nosotros un querer (la infinidad de la *volonté voulante*) que no puede satisfacer el deseo de su dinamismo natural más que por el Absoluto, y que por consiguiente nos fuerza a abrirnos a la hipótesis de lo sobrenatural. Este «método de la inmanencia», que no hay que confundir con la filosofía inmanentista, es original y de gran interés, con tal que no niegue el valor y la legitimidad de los motivos de credibilidad clásicos, de los que es más bien un complemento, ya que en rigor el método blondeliano solo no aporta una argumentación apologética suficiente; ni que niegue tampoco la gratuidad del orden sobrenatural, peligro señalado claramente por la encíclica *Pascendi*²⁸.

5. La novela «Jean Barois» y la encíclica «*Pascendi*»

Las páginas anteriores nos han permitido ver que la novela de Martin du Gard se hace eco de una serie de cuestiones que están en el centro de la controversia modernista: el compromiso simbolista y el desarrollo de los dogmas; la oposición entre ciencia y fe (con especial énfasis en la cuestión del evolucionismo); el positivismo histórico y los problemas que pone a la revelación; la experiencia y el sentimiento religiosos, con sus consecuencias sobre la apologética.

Puesto que la encíclica *Pascendi* tiene como objeto la clarificación doctrinal de las cuestiones evocadas en la crisis modernista, es natural que este documento pontificio se ocupe de los mismos problemas intelectuales de que se hace eco la novela. Como es sabido, Pío X describe el modernismo sirviéndose del artificio didáctico de presentarlo a través de unos personajes: el modernista filósofo, el modernista teólogo, el modernista historiador y crítico, el modernista creyente, etc. Pues bien, concretamente en el retrato del modernista filósofo, el Papa trata del agnosticismo filosófico e histórico, del origen subjetivo de la religión (la «inmanencia vital») y del simbolismo dogmático (cfr. *Pascendi*, cit. en nota 19, pp. 154-164). Cuando describe al modernista creyente, denuncia la posibilidad de tener una experiencia directa de Dios como base de la fe (cfr. *ibid.*, pp. 164-174). El tema de la evolución de la fe y el positivismo histórico son tratados en los párrafos dedicados al modernista teólogo (cfr. *ibid.*, pp. 174-194) y al modernista historiador y crítico (cfr. *ibid.*, pp. 194-202). Finalmente, la problemática en torno a la nueva apologética, es afrontada en las páginas dedicadas al modernista apologeta (cfr. *ibid.*, pp. 202-210)²⁹.

28. Cfr. S. Pie X, *Écrits Doctrinaux*, cit. en nota 19, pp. 208-210. Una sintética explicación del método de la inmanencia en César IzQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, EUNSA, Pamplona, pp. 87-96; André LEONARD, *Foi et philosophies. Guide pour un discernement chrétien*, Culture et vérité, Namur 1991, pp. 187-197 y 218-221; Claude TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Seuil, Paris, 1979, pp. 99-110. Los dos últimos añaden un juicio valorativo, más positivo en Léonard.

29. Llama la atención que la descripción que hace *Pascendi* de los principios que inspiran los métodos histórico-exegéticos utilizados por los modernistas tenga un parecido notable con los métodos que hoy día denuncia Klemens Stock de algunos exégetas actuales, concretamente de P. Stuhlmacher. Este último, con los criterios que llama de analogía y de correlación, califica de no-histórico en los evangelios

El camino intelectual de Jean Barois tiene en su origen el rechazo de la revelación histórica, que juzga no digna de crédito (pp. 47-48), y la descalificación de la filosofía (tratada en esa profesión de fe positivista, que es su primer testamento, de «delirio metafísico»: p. 350), y remplazada por la ciencia experimental. Para *Pascendi* las causas de los errores modernistas son semejantes: la razón humana, encerrada en el mundo de los fenómenos por el pensamiento moderno, no puede elevarse hasta Dios, ni con la filosofía ni con las ciencias, incluida la historia. Este agnosticismo, al destruir la posibilidad de una Revelación objetiva universal y obligar a seguir la sola vía de la inmanencia para encontrar a Dios, está en la raíz del relativismo religioso que afecta esencialmente al modernismo³⁰.

El hecho que Martin du Gard y S. Pío X, desde posiciones doctrinales opuestas, hayan emitido el mismo diagnóstico sobre las causas de la crisis modernista, no es, desde luego, una garantía de su pertinencia, pero sí es, al menos, un indicio que apunta en esa dirección³¹.

Mons. Manuel Cabello

Av. de la Floride 112

1180 Bruxelles

florida@village.uunet.be

todo lo que se sale del conjunto de los hechos de experiencia habituales, y también todo lo que no cuadra en el marco de la narración (cfr. Klemens STOCK, *Christus in der heutigen Exegese. Standortbestimmung und Ausblick*, in «Geist und Leben», 59 (1986) 215-228, trad. cast. *Cristo en la exégesis actual*, en J. RATZINGER et al., cit. en nota 24, pp. 127-146). De la misma manera, los exégetas modernistas eliminaban como no histórico todo lo sobrenatural y todo lo que no está en la lógica de los hechos, según *Pascendi*, con los criterios que la encíclica designa con los nombres de transfiguración (*transfiguratio*) y desfiguración (*desfiguratio*) (cfr. *Pascendi*, cit. en nota 19, pp. 158 y 194-196)

30. Cfr. S. PÍO X, *Ecce Homo*, cit. en nota 19, pp. 152-156.

31. A este respecto, son de gran interés dos intervenciones de J. Ratzinger a propósito de la situación teológica actual. En una de ellas, al preguntarse por qué la teología católica se encuentra desarraigada ante el relativismo, da dos razones: 1) buena parte de la exégesis actual no quiere permitírnos acceder, desde los evangelios críticamente examinados, a la divinidad de Jesucristo. 2) La filosofía sigue lastrada por la crítica kantiana que impide a nuestra razón (excepto por un rescoldo de la razón práctica) elevarse por encima del mundo de los fenómenos (cfr. *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Herder, 2002; trad. francesa: *Foi, Vérité, Tolérance*, Parole et Silence, Paris, 2005, pp. 136-138). Unas páginas más adelante, en este mismo volumen, volviendo sobre el tema del relativismo religioso, añade a las dos razones ya señaladas una tercera: la teoría de la evolución, a cuya luz parecen superadas las enseñanzas de la Biblia sobre la creación, el pecado original y el origen de la humanidad. Y continuaba diciendo que de esta manera se está muy cerca de reducir la revelación a un conjunto de símbolos, sin más credibilidad que los mitos de la historia de las religiones, una forma de experiencia religiosa como las otras; el cristianismo ya no sería una verdad, sino una forma de expresión del sentimiento religioso universal (cfr. *ibid.*, pp. 172-173). Si se está de acuerdo con este autorizado diagnóstico, se puede concluir que, a pesar de las esperanzas y de los horizontes abiertos por el Concilio Vaticano II, y de los importantes desarrollos teológicos del siglo XX, la teología católica no ha conseguido salir aún del *impasse* en el que fue introducida por la crisis modernista